

# 親鸞教学における転成思想について

—唯識思想との関連性をめぐって—

花 栄

## —はじめに

親鸞教学において、凡夫が仏に成る課題は、「往生」の問題として捉えられている。その内実が論理的には「転成」思想としてその過程が追求されていると見ることができる。親鸞聖人（以下親鸞と略記）において、その過程を明らかにする「転成」思想は親鸞教学の何処に表れているのであろうか。『教行信証』『総序』には転悪成徳、『教行信証』『信巻』には転悪成善というように「転成」思想が現れている。更には、それが、『教行信証』『行巻』の他力一乗海釈では「海」の特質によって喩えられている。一乗海釈には、

「海」と言うは、久遠従り己来、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水と成る、之を海の如きに喩うるなり。良に知りぬ、経に説きて「煩惱の水解けて功徳の水と成る」と言えるが如し（一）。

とある。「凡聖所修の雜修雜善の川水」と「逆謗闡提恒沙無明の海水」を転じて、「本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水と成る」という言葉で、転成思想が表わされている。その内容は親鸞の宗教的体験によって把握されたものであると言える。その理由として親鸞は、称名念仏にて往生がかなうのは、称名念仏が本願に相應する行であるからだと言う。その本願の行が「他力」として現わされ、その現実的な働きを現わすのが「他力一乗海釈」である。そうであれば、親鸞教学における「転成思想」を考えることは、他力の働きを具体的に考えることとなり、その内容を唯識学における「聞薰習」「教え（経）」の意味を参考にして考察することとする。

この理由で、本論ではまず、『教行信証』における転成思想の意義と先学者たちの領解を確認する。次に、親鸞教学に欠かせない内容である「聞名」について考察し、最後に人間認識の深層心理を探求する唯識学を手掛にして尋ねていきたい。

## 二 親鸞における転成思想

### (2-1) 転悪成徳について

転悪成徳について『教行信証』『総序』には、

円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は、疑いを除き証を獲しむる真理なりと<sup>(2)</sup>。  
と述べられている。ここには「転悪成徳」が「円融至徳の嘉号」によって成り立つ「正智」であり、その「円融

至徳の嘉号」を体とする金剛の信心、つまり「難信金剛の信樂」は、人間の疑いを除いて、徳を得しめる真理であるといい、「転悪成徳」という転成思想が、「円融至徳の嘉号」の名号と、「難信金剛の信樂」の信心において、成り立つ出来事であることが述べられている。ところでいうところの円融至徳の嘉号とは名号のことであるが、円融について『一念多念文意』に、

円融とまふすは、よろづの功德善根みちみちてかくることなし、自在なるころなり。無碍ともうすは、煩惱悪業にさえられず、やぶられぬをいうなり。真実功德ともうすは、名号なり<sup>(3)</sup>。

と述べている。功德が自在に行者の上に及ぶはたらきを円融という。すなわち「総序」では阿弥陀の名号は自在に行者にその功德がはたらき、悪を転じ、徳を成すというはたらきをもつことを示している。この悪を転じるというのは悪をなくすことではなく、悪を悪のままに阿弥陀の名号のはたらきにより、徳に成すという意味を親鸞は示している。「総序」における転成思想について、諸説のうち代表的なものを見てみたい。

#### ① 香月院深励は、

しかれば是れ浄土論の説相では。円融の名号が直ちに智慧なるゆへに。それを転悪成徳、正智と仰せらるるなり。信心の智慧とあるところもあれども。いまは智慧の名で仰せらるるなり。それは何故ぞと云ふに。聖道門でなれば。無漏の観智にあらざらば。悪を転じ煩惱を断ずることは出来ぬなり。惑智相對にして。悪業煩惱は智慧でなければ断ずることはならぬなり。真如の理では断ずると云ふことは出来がたし。真如を悟ることは能証の智慧なり。真如の理では断惑は出来ぬ。今ここは転悪成徳のことを述べるところにて。浄土真

宗では名号が即ち智慧の名号なるがゆへに。その名号で如何なる煩惱にても。みなことごとく消滅することなり。それゆへに。この名号をとなふるときに。無量億劫の生死のつみとがは。ことごとく除きくたきて。

無辺の大功德を念仏行者の身に満足すると云ふが。円融至徳の嘉号は。悪を転じて徳をなす正智なりと仰せられたるものなり<sup>(4)</sup>。

と領解している。香月院深励は円融の名号が智慧であるといい、聖道門では、真理の理では断ずることをできないが、浄土真宗では名号が智慧であるから如何なる煩惱でも断ずることができる<sup>(5)</sup>と領解している。しかしここでは「転成」が「円融至徳の嘉号」を根拠にしているということは述べているが、「転成」の内容、あるいは構造については注目していない。悪を転じて徳を成すというのは正智であると言っているのみである。

## ② 山辺習学・赤沼智善は、

あらゆる徳をそなえ、一切の道理に行きわたっていたもう弥陀の名号は、かの還丹の仙薬が、鐵を黄金にかえるように、私どもの極悪を、そのまま大善大功德と転じかえて下さる不思議の仏智である。ゆえにこの名号のいわれを信ずる獲難い金剛のような堅固な信心は、私どもの疑いをのぞき、浄土の真証を獲させてくださる大真理である<sup>(5)</sup>。

と領解している。山辺習学・赤沼智善は、『教行信証』「行巻」の「海」の喩えを解釈する手掛かりとして『楽邦文類』から引用し、転悪成徳については「私どもの極悪を、そのまま大善大功德と転じかえて下さる不思議の仏智である」と領解している。我々の極悪をそのまま功德に転じかえられる不思議なものは仏智である。この名

号のいわれを信じる信心は、私どもの疑いを除き、真理を獲しめるのであると記している。その意味では、若干「転成」の内容について語られているといえる。

### ③ 金子大榮は、

ここに円融至徳の嘉号といふは、いふまでもなく念仏のことであらねばならぬ。然るに念仏が真実であるならば、それは本願の表現たる名号と別なるものではない。思ふに念仏が真実に念仏である時は、即ち転悪成徳の正智である時である。転悪成徳の正智、これ即ち称名念仏に於てのみ現れるのである<sup>(6)</sup>。

と領解している。これもまた「転成」が「円融至徳の嘉号」によつてもたらされるものであり、転悪成徳の正智は称名念仏において現われることを説明的に確認するのみである。

### ④ 安田理深は、

ここに「円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智」とあるが、これは「円融至徳の嘉号」即「転悪成徳の正智」である。別のことではない。体からいえば「円融至徳の嘉号」、用からいえば「転悪成徳の正智」である。体即用である。用きのほかに、ものはない。如来の用きのほかに「如来そのもの」といったようなものはないのである。我々はこの場合、どこまでもこの行ということに注意しなければならないと思う<sup>(7)</sup>。と領解し、さらに、

「至徳」とあるとこれは如来の名であるが、そこで衆生は「悪」だから、「悪」の衆生に対して向こうに「至徳」の嘉号が対象としてあるように思われるが、そうではなくて、「悪」が転ぜられたのが「至徳」なのである。

衆生の「悪」に円融しているが「至徳」である。このことから考えると、名号を衆生の外に考えるのは絶対にいけない。名号のところに我々が如来として成就されているのである。名号は、この点から考えて、「至徳」たるとともに、また「至徳」にする行なのである。つまり「転悪成徳」の用きのままが名号である。名があつて用くのではない。用のほかに体はないのである<sup>(8)</sup>。

と領解している。ここでの特徴的な確認は、「転悪成徳」のはたらき（用）はそのまま「円融至徳の嘉号」であるということである。転悪成徳のはたらきが名号であると言っている。そのかぎり、「転悪成徳」というかたちで現わされる「転成」は、ある意味では、名号のはたらく姿であり、名号の内実であるとするならば、後に述べる本願成就文における「諸有衆生聞其名号」と説く「聞名」との深い関係が予想される解釈と言える。

以上の領解では香月院深励は「転成」ということに踏み込んで考察することはしなかったが、山辺習学・赤沼智善の領解を踏まえ、金子大榮や安田理深は「転成」ということに主点をおき、我々の悪を悪のまま転じて徳と成すという領解をしている。このように悪を悪のまま転じて徳と成すはたらきである名号のいわれを信ずる金剛の信心により、我々の疑いが除かれ、真理が得られるというのが称名念仏の教えである。

## （2―2） 転悪成善について

「転悪成善」について『教行信証』『信巻』の、いわゆる「信一念釈」と呼ばれている箇所に出されている言葉

である。眞実信心の利益として現生において十種類の利益がもたされると親鸞によつて説かれる。つまり、「転悪成善」とは、

金剛心の真心を獲得すれば、横に五趣・八難道を超え、必ず現生に十種の益を獲。何者か十とする。一つには冥衆護持の益、二つには至徳具足の益、三つには転悪成善の益、四には諸仏護念の益、五には諸仏称讃の益、六には心光常護の益、七には心多歡喜の益、八には知恩報徳の益、九には常行大悲の益、十には正定聚に入るの益なり<sup>(9)</sup>。

と述べている現生十種の益の一つである。転悪成善について代表的領解を見てみることにする。

① 香月院深励は、

三者転悪成善益。是は一念の信心をうる時。(…中略…) 転悪成善は衆生の惡が転じて功德のうしほに一味になるなり。讃文にあてると至徳具足は如来の功德を生ずる生善の益なり。転悪成善は滅惡なり。然れば生善滅惡対なり<sup>(10)</sup>。

と領解している。その転悪成善は「滅惡」としてとらえている。

② 山辺習学・赤沼智善は、

この他力金剛の信心を得さしていただく時には、一足飛びに五種八難を飛び越えて、再び、惡所難所に生まれない身の上にさして頂き、又、現在のこの生活の上に、十通りの大利益を得ることになるのである。(中略)

三には、私共凡夫の持っている罪惡が如来の御力で功德善根と転じさして下さる利益<sup>(11)</sup>。

親鸞教学における転成思想について

と領解している。香月院深学、山辺習学・赤沼智善等の共通点は私どもの持っている悪が如来よりたまわる信心によって転ぜられるという不思議なはたらきを示したことである。

親鸞は「転悪成徳」「転悪成善」という転成思想を「海」の特質によって喩えている。また『唯信鈔文意』には、「転ずといふはつみをけしうしなはずして<sup>(12)</sup>。」とあるように、この転ずるといふのは罪を失わずして、悪を悪のまま転じていく念仏のはたらきに他ならないことを示し、そのはたらきこそが「転成」思想を表わすものになるのである。さらに「高僧和讃」には、

罪障功德の体となる

こほりとみずのごとくにて

こほりおおきにみずおとし

さわりおおきに徳おとし<sup>(13)</sup>

名号不思議の海水は

逆謗の屍骸もとどまらず

衆悪の萬川歸しぬれば

功德のうしほに一味なり<sup>(14)</sup>

といい、「正像末和讃」には、

弥陀智願の海水に



他力の信水いりぬれば

眞実報土のならいにて

煩惱菩提一味なり<sup>(15)</sup>

と、いずれにしても海水によって喩えているが、その名号不思議なはたらきを「海」に喩え、その働きこそ何であるのか。こういう問題が出されているが、先の「総序」の文においては、名号のはたらき、つまり「聞名」の課題、ここの「現生十種の益」においては信心の「不思議のはたらき」、つまり「信一念」の意義を問うことにおいて、「転成」の思想をより深く検討していかなければならないと思われる。そこで親鸞における「聞名」について確認する。

### 三 「聞名」について

親鸞の転成思想は先に確認したように、「転悪成善」や「転悪成徳」が、その思想表現として考えられる。それらのはたらきは名号のいわれを信じるといふ信心獲得によってなされる。そのかぎりそれは「諸有衆生」の上に「願生彼国」の宗教心が成就することに他ならない。それゆえその事実を成り立たしめるキーワードは第十八願の成就文に説かれる「聞其名号」の「聞名」と考えられる。したがって親鸞における転成思想を考える場合、

第十八願成就文における「聞名」を検討する必要がある。この聞名と転成はどういう関係を持つのか。

『大經』の第十七願は、

たとい我、仏を得んに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、我が名を称せずんば、正覺を取らじ<sup>(16)</sup>。

とあり、また十八願には、

たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれずは、正覺を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く<sup>(17)</sup>。

とある。この第十七願、第十八願について、『御消息（善性本）』におさめられている淨信の、

第十七の願に 十方無量の諸仏にほめとなへられむとおほせられて候また願成就の文に十方恒沙の諸仏とおほせられて候は、信心の人とこころえて候<sup>(18)</sup>

とある。このことを踏まえて池田勇諦は、

しかしこのことは、決して衆生が諸仏に変化するということではない。否、衆生は聞名において真に宿業の身と信知せしめられるのであって、常に聞名を座とするほかなき凡夫である。しかしその衆生聞名の座に生きたとき、衆生は衆生のそのままに常に諸仏位に転化せられていく不思議境である<sup>(19)</sup>。

と領解している。衆生が無媒介に諸仏に変化するということではなく、衆生は聞名において、衆生は衆生のそのままに諸仏の位に転化していくのである。

また池田勇諦は、

けだし衆生聞名の成立根拠は諸仏称名であり、諸仏称名の認識根拠は衆生聞名である。したがって衆生聞名は諸仏称名に参加せられ、諸仏称名は衆生聞名として現成する。この「諸仏」称名と「衆生」聞名との相即的呼応性に、第十七・十八二願の關係的構造が見きわめられねばならない。かくてこの二願の呼応性こそ、まさに諸仏と衆生の（出会い）、善知識との値遇としての真宗教化の当体であり、それゆえにこの二願の呼応性が真宗教化の学びの原理でなければならぬと主張したい所以である<sup>(2)</sup>。

と述べている。池田勇諦は、私たちが諸仏の称名を聞き、信心獲得することによって、阿弥陀の本願がはたらき、転成し、悪の身ながら往生を得ると言っている。では、諸仏の称名を聞く、すなわち聞名によって信心獲得するというのはどういうことであるのか。諸仏称名と衆生聞名との相即的呼応性というのは何であるのか。親鸞の「転成」思想から読み取らねばならないと思われるが、容易ではない。そこで筆者は親鸞の「転成」思想を人間の深層心理を説く唯識学を参考にして考察する。

#### 四 唯識思想における転依について

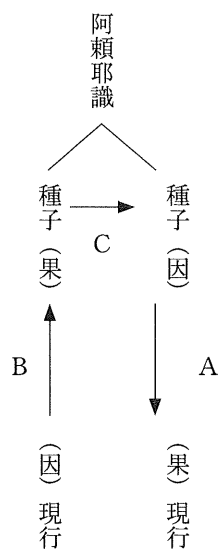
唯識学では我々の心の構造を、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識と第七末那識・第八阿頼耶識との八識として捉える。その識を転換し智慧を得るという過程を転依というのである。その転依について横山紘一の『唯識

仏教辞典』には「転依というのは所依を転じること。人間存在を支えているよりどころ・根拠が変化すること。自己存在全体が汚れた迷いの状態から清らかなさとり状態に変化すること。<sup>(21)</sup>」とあるが、その所依というのは何であるのか、人間存在を支えているよりどころというのは何であるのか、自己存在全体の迷いの根拠というのは云何なるものであるのかという疑問が生ずる。それは唯識思想の深層心理である阿頼耶識に他ならない。もちろん転依の思想の根底には阿頼耶識があり、その阿頼耶識の中に種子が熏習され転依という思想が生まれてくるのである。その阿頼耶識・種子・現行の関係を『成唯識論』卷二には、

一切種の相を応に更に分別すべし。此の中に何なる法をか名づけて種子と為すや。謂く本識の中にして親しく自果を生ずる功能差別なり。此は本識と及び所生の果と不一不異なり。体用因果たる理を以て爾るべきが故に<sup>(22)</sup>。

と説く。種子は親しく自果を生ずる働きがあり、識の基本的性格となる。すべてのものが必ず自己の種子から、現実の行動として表われる。そしてその識は、一切種子から一切法が生じるのである。

阿頼耶識を想定する場合、種子という力、働きと阿頼耶識との関係を全く別のものと考えるのは適切ではない。では一体のものかという阿頼耶識とその働きを分けて考えなければならない。一つでもないし、別のものでもない。不一不異という関係で現行・種子・阿頼耶識というものが捉えられなければならない。阿頼耶識と種子は不一不異である。種子の集まりが阿頼耶識であり、阿頼耶識にはそれ以外のものはない。阿頼耶識、現行、種子の関係が不一不異であることを図式化すると、



(AとBは同時に起きる。Cは時間がかかる。)

種子より現行が生ずるから、この場合には、種子が原因であり、現行が結果である。また、生じた現行はすぐに新たな種子を阿頼耶識に植え付けるから、その場合には現行が原因で種子が結果である。この阿頼耶識と種子の関係を深浦正文は「体用門を以て見んに、第八は体にして種子は用である<sup>(2)</sup>」<sup>(2)</sup>といい、この体用不一不異の關係は、有漏種子によるものであるといっている。

種子には大きく分けて有漏種子と無漏種子がある。有漏種子には、名言種子と業種子の二種がある。『成唯識論』では名言種子(習気)について、

一には名言習気。謂く、有為法の各別の親しき種なり。名言に二有り。一には表義名言。即ち能く義を詮する音聲の差別なり。二には顯境名言。即ち能く境を了する心心所法なり。二の名言に随って熏成せらるる種が、有為法の各別の因縁と作る<sup>(24)</sup>。

と説く。また名言種子について小谷信千代の『撰大乘論講究』には

親鸞教学における転成思想について

「ことば（名言）」には表義名言と顯境名言との二種があると言う。表義名言とは、意味（義）を表わす特定の音声（音聲差別）である。その特定の音声を対象として尋伺を伴った第六意識が意味を認識し、それによって熏習される種子が表義名言種子である。顯境名言とは、事物（境）を対象として七種の識とそれに相應する心所が生起することを指す。その心心所によって熏習される種子が顯境名言種子である。そしてこれら二種の名言によって熏習された種子が一切の有為法の原因であると言う。つまり実質的には、われわれの世界を現象せしめるあらゆる種子はこれら二種の名言によって熏習された種子、つまり「ことばの種子」なのであり、それ以外には種子はない<sup>(32)</sup>。

と述べている。「我々の世界を現象せしめるあらゆる種子はこの表義名言と顯境名言によって熏習された種子はことばの種子であり、それ以外には種子はない」と言うのである。それではその熏習は何であろうか。

熏習について『撰大乘論』には、

復た次に、何等をか名づけて熏習と為すや。熏習は能詮たり、何をか所詮と為すや。——謂く、彼の法と俱に生じ俱に滅するに依りて、此の中に能く彼を生ずる因性あり。是を所詮と謂う。（…中略…）彼の貪等と俱に生じ俱に滅するに依りて、此の心は彼の生ずる因を帯びて生ず。或いは多聞の者には多聞の熏習あり。聞き作意すると俱に生じ俱に滅するに依りて、此の心は彼を記する因を帯びて生ず。此の熏習が能く撰持するに由るが故に、持法者と名づく。阿頼耶識の熏習の道理も当に知るべし亦た爾なり<sup>(33)</sup>。

と説かれるように、熏習とは何らかの物事と同時に生じ滅することによって、新たな物事の生ずる原因となるこ

とを指す。熏習はくりかえし行なう行為が心にその影響を熏じつけることである。それゆえに聞法を繰り返し行う行為を聞熏習というのである。その聞熏習について『撰大乘論』には、

云何んが一切種子なる異熟果としての識を雑染の因と爲し、復た出世の能く彼を対治する淨心の種子と爲すや。又、出世心を昔より未だ曾って習わざるが故に、彼の熏習は決定して応に無なるべし。既にして熏習無くんば、何の種より生ずるや。是の故に応に答うべし。最も清淨なる法界の等流せる正聞熏習の種子より生ずる所なり<sup>(27)</sup>。

と説く。阿頼耶識が雑善の因である。阿頼耶識は本有種子なければ、新熏種子はどう対治するのか。それは法界から等流される聞熏習の種子より生ずるほかないのである。さらに、

此の聞熏習は、是れ阿頼耶識の自性と爲すや、阿頼耶識の自性に非ずと爲すや。若し是れ阿頼耶識の自性ならば、云何んが是れ彼の対治の種子なる。若し阿頼耶識の自性に非ずとせば、此の聞熏習種子の所依を、云何んが見るべきや。乃し諸仏の菩提を証得するに至るまで、此の聞熏習は、一種の所依の転ずる処に随在し、異熟識中に寄在して、彼と和合俱に転ず。猶、水と乳との如し。然れども阿頼耶識なるには非ず。

是れ彼の対治の種子の性なるが故なり<sup>(28)</sup>。

とある。聞熏習について金子大榮の『仏教概論』には、

聞熏習は言うまでもなく、真実の教を聞きて之を思惟し修習することからであらねばならぬ。故に『撰大乘論』に曰はく聞熏習はこれ法身の種子なり。阿頼耶識を対治するに由り生ず。この故に阿頼耶性の撰に入ら

ず。出世最清浄法界流出の故に復た世間の法なりと雖も出世心を成すと。即ち此説明に依れば、吾入の智は先づ聞より開けるのである。聞は教法を聞くことである。世尊の真実教を聞くことである。この聞に依りて阿頼耶を熏習するとき、阿頼耶は雑染の場合の如く成長せずして、却つて対治せらるるのである。これ蓋し、聞熏習は最清浄法界より等流せるものであるからである。(…中略…)然るに斯の世間の法なる三慧は遂に一切の惑業を対治して、やがて出世心を現はすのである。これ聞熏習は云何に世間の法であつても、其根拠が最清浄法界であるが為である(三)。

と述べている。金子大榮は我々の現象世界全体を挙げ、阿頼耶識に統一させて見ている。我々の生活が真実でない限り阿頼耶も虚妄である。私たちは真実を推求するならば、必ずしも根本的に阿頼耶を転依させねばならないのである。しかしその転依というはたき意識が無分別智を得ることからはじまるのである。その意識は何処よりこの智慧を得ることができるのか。それは『摂大乘論』では、聞熏習の教えに他ならないのである。聞熏習はこれ法身の種子であり、阿頼耶識を対治することによって生ずるのである。出世最清浄法界より等流せることによつて、世間の法なると雖も出世心を生ずるのである。この教えは『摂大乘論』でいう聞熏習の教えである。

さらに、小谷信千代は『摂大乘論講究』において、

すなわち法界等流の聞熏習の所依たる種子は、名言熏習の所依である阿頼耶識が、正しくない思惟や虚妄なる所取能取の分別として顕現する種子であるのに対して、正しい思惟や教法と意味として顕現し、耳識を伴つた意言として顕現すべき種子である。それゆゑ認識対象の有り方への悟入つまり真実への悟入とは、行者の



心所の相續がそのような意言を顯現せしめる種子の所依に転ずることを意味する。無性は意言を意識であると言うが、それが阿頼耶識から生じる雑染の第六意識でないことはもはや言うまでもない。ゆえに瑜伽行派にとって真実への悟入とは、清浄なる「ことば」が蓄えられることによつて意識の種子が浄化されて、正しく思惟を生じ、教法の正しい意味が顯現するようになることを意味すると言え得る<sup>(3)</sup>。  
と述べている。

このように唯識思想において、我々の現象世界において、迷いの世界を表わし出すものは名言熏習であると説き、他方、悟りの清浄なる世界を表わし出すものは清浄なる「ことば」（聞熏習の種子）であると説く。仏の世界である法界から凡夫の世界へと流れてくる清浄なる仏の教え（ことば）を聞くということが唯識思想で言う聞熏習であるとされている。

## 五 まとめ

親鸞教学における転成思想を「煩惱即菩提」としてあらわすことができる。阿弥陀のはたらきによつて悪の身でありながら仏智を得る。そのはたらきは名号のいわれを信じる信心獲得した即座になされるものである。その名号のいわれを信じるとは、諸仏の称名を聞き、信じるということであるが、筆者はその親鸞の転成思想を人間

の深層心理を説く唯識思想を参考にし、『摂大乘論』の聞熏習の教えから考察した。

親鸞教学における転成は「横超の大菩提心」といわれる他力浄土門における出来事である。『摂大乘論』において説明される、つまり、聞熏習において明らかにされる有漏から無漏への転換と同一に扱うことはできない。けれども、問題とするところの「転成」の意味を理解する一助とすることができるのではなからう。

つまり、親鸞の「転成」思想と唯識思想を照らし合わせてみると、親鸞において、「転成」の根拠は『教行信証』『総序』でいえば、「円融至徳の嘉号」であり、「諸有衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんと、乃至一念せん」といわれるように「名号を聞く」なかで、信心の利益としての「転成」がある。いずれも、それは称名念仏によって自己の愚かさを知り、諸仏の称名を聞くことによって救われていくということを明らかにするものである。その不思議なほたらきこそは諸仏称名であり、衆生聞名であることを親鸞自身が自ら体験したことであるといえる。他方、瑜伽行唯識思想では、世尊の真実の教を正しく聞くことによって、その教えが阿頼耶識の中に熏習され、迷いの世界から清浄な世界へ転換していくのである。しかし、転換といっても阿頼耶識においてであり、その身は悪のままの身でありながら清浄な世界へ転依していくのである。このように親鸞の深い人間認識の根底を、筆者は唯識学に説くところの聞熏習を参考にしてみることができた。

註

- (1) 『真聖全』二・三九頁
- (2) 『真聖全』二・一頁
- (3) 『真聖全』二・六一五頁
- (4) 「『教行信証講義集成』・教行Ⅰ」・一四八頁
- (5) 『教行信証講義』「教行の卷」・七〇頁
- (6) 『教行信証講讀』「教行卷」・二二頁
- (7) 『安田理深選集』十五・上・一四八頁
- (8) 『安田理深選集』十五・上・一五五頁
- (9) 『教行信証』「信卷」(定親全一・一三三〜一三四頁 原漢文)
- (10) 『教行信証講義集成』・六卷・信証Ⅱ・四六九頁
- (11) 山辺習学・赤沼智善著『教行信証講義』「信証の卷」七八七頁
- (12) 『真聖全』二・六二三頁
- (13) 『真聖全』二・五〇六頁
- (14) 『真聖全』二・五〇六頁
- (15) 『真聖全』二・五一九頁
- (16) 『真聖全』一・九頁
- (17) 『真聖全』一・九頁
- (18) 『真聖全』二・六二五頁
- (19) 池田勇諦「真宗教化学の原理」『同朋大学論叢』・第四十四・四十五合併号・五八頁
- (20) 同右
- (21) 横山紘一『唯識仏教辞典』二〇三頁

親鸞教学における転成思想について

- (22) 『大正藏』三十一・八 a 原漢文
- (23) 『唯識學研究』下卷・教義論・深浦正文・四〇四
- (24) 『大正藏』三一・四三 b 原漢文
- (25) 小谷信千代『撰大乘論講究』八二頁
- (26) 『大正藏』三一・一三四 c 原漢文
- (27) 『大正藏』三一・一三六 b、c 原漢文
- (28) 『大正藏』三一・一三六 c 原漢文
- (29) 金子大榮『仏教概論』岩波書店 一七九頁
- (30) 小谷信千代『撰大乘論講究』二五一〜二五二頁